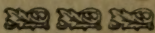

PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE 

VERÖFFENTLICHT VON DER KANTGESELLSCHAFT.

UNTER MITWIRKUNG VON ERNST CASSIRER UND
MAX FRISCHEISEN-KÖHLER HERAUSGEGEBEN VON
ARTHUR LIEBERT. Nr. 6.

Religion und Kulturwerte.

Von

Dr. Jonas Cohn

a. o. Professor an der Universität Freiburg i. B.

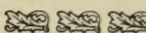


BL
65
.C8
C63
1914
IMS

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1914.

Matthew W. Ryan
Toronto.



PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE 

VERÖFFENTLICHT VON DER KANTGESELLSCHAFT.

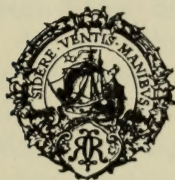
UNTER MITWIRKUNG VON ERNST CASSIRER UND
MAX FRISCHEISEN - KÖHLER HERAUSGEGEBEN VON
ARTHUR LIEBERT. Nr. 6.

Religion und Kulturwerte.

Von

Dr. Jonas Cohn

a. o. Professor an der Universität Freiburg i. B.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1914.



OCT 12 1913

7143

Vortrag,
gehalten am 10. Oktober 1913 in der Berliner Abteilung der Kant-
gesellschaft.

Es ist kein Zufall, daß religiöse Denker wie Hamann oder Kierkegaard Liebhaber des Paradoxen sind, während religiöses Leben doch eigentlich als das einfachste, aller Fraglichkeit enthobene, am wenigsten paradoxe erscheint. Sobald nämlich der kritische Geist des Denkens mit dem religiösen, der ein Leben im Ewigen ist, sich begegnet, muß ein Zwiespalt entstehen und damit für das Denken das Paradoxon nahe liegen, das diesen Zwiespalt zu lösen scheint, indem es ihn setzt. Das Christentum ist gewiß nicht aus der Begegnung des Denkens mit dem religiösen Leben entstanden, aber es hat aus ihr seine kirchliche und dogmatische Form erhalten, und darum ist es die eigentlich paradoxe Religion geworden.

Auch eine Religionsphilosophie, die sich bemüht, den strengen und besonnenen Geist der kritischen Denkungsart zu wahren, kann die ihr anhaftende Paradoxie nicht überwinden. Das zeigt sich schon, wenn man den Gegenstand der Religionsphilosophie bestimmen will. Zur Wahl stehen hier die persönliche Frömmigkeit des einzelnen Menschen, die geschichtlichen Gestalten der konkreten Religionen und ein allgemeiner Begriff von Religion überhaupt. Man könnte meinen, dieses alles zu umfassen, wenn man Religion als einen Zweig der Kulturphilosophie, ihr Objekt als das Kulturgebiet der Religion hinstellt. Aber besteht denn ein besonderes religiöses Kulturgebiet in dem Sinne zu Recht, wie es eine besondere Wissenschaft oder Kunst gibt? Und, wenn ein solches Kulturgebiet besteht, wie verhält es sich zu den anderen Kulturgebietern, die ihm gegenüber begrenzt sind, während die Religion zum Un-

endlichen ein Verhältnis sucht und das Leben als Ganzes zu gestalten fordert. Wohl pflegt man neben die Wertbegriffe des Wahren, des Guten, des Schönen einen besonderen Wertbegriff des Heiligen zu stellen, der leitender Wert des religiösen Gebietes sein soll. Aber da sich doch nicht leicht ein Objekt aufweisen läßt, das mit Recht heilig genannt werden dürfte, so wird dieser Wertbegriff sofort problematisch. Wenn man ihn dagegen anerkennt, wenn man ein besonderes Kulturgebiet der Religion behauptet, dann scheint es von ihm unabhängige Kulturgebiete überhaupt nicht mehr geben zu dürfen; denn das Höchste muß doch wohl das Recht haben, alles andere zu normieren, und ein selbständiges Wertgebiet schließt jede fremde Normierung von sich aus. Wenn man also Religionsphilosophie als Kulturphilosophie behandeln will, so hat man zunächst eine sehr unbequeme Vorfrage zu beantworten, die den Sinn der ganzen Behandlungsweise in Frage stellt, die Frage nämlich: Besteht ein besonderes religiöses Kulturgebiet zu Recht?

Da eine philosophische Untersuchung stets ihrer eigenen Methode bewußt sein muß, wird hier Klarheit darüber notwendig sein, wie man überhaupt die leitenden Werte eines Kulturgebietes finden und ihr Recht beweisen kann. Es bieten sich dafür zunächst zwei Möglichkeiten dar: ein unmittelbares Erleben oder Erschauen des Wertes einerseits, eine Ableitung von höchsten Grundsätzen eines philosophischen Systems aus andererseits. Beide Wege aber erscheinen für die gesonderte Behandlung einer bestimmten philosophischen Disziplin ungangbar. Das Erleben oder Erschauen ist als solches nicht beweiskräftig über sich selbst hinaus. Schon der Erlebende wird über das bloße Erlebnis hinausgetrieben, sobald er sich davon Rechenschaft geben oder es in ein größeres Ganzes einordnen soll. Für den Nicht- oder Anders-Erlebenden bleibt das fremde Erlebnis, auch wenn er an die Aufrichtigkeit und an die Fähigkeit richtiger Beschreibung beim Erlebenden glaubt, eine

fremde Tatsache, der er selbst vielleicht Tatsachen ganz anderer Art entgegenzustellen hat. Es werden daher diese beiden Methoden sich umwandeln müssen: die intuitive so, daß der Ausgangspunkt und die Richtung des Erschauens der individuellen Zufälligkeit enthoben wird, die systematische so, daß an Stelle der nicht vorauszusetzenden obersten Grundsätze zugestandene Ausgangsbegriffe treten. Dann aber verwandelt sich die intuitive Methode in die *regressive*. Sie geht von der tatsächlichen Anerkennung des Kulturgebietes aus und besinnt sich auf die notwendigen Voraussetzungen, die in dieser Anerkennung liegen. Intuitiv bleibt nur die Erfassung des für das Gebiet wesentlichen Komplexes, während alles Weitere logische Analyse wird. Was aber intuitiv bleibt, das läßt sich wenigstens von einem objektiv gebbaren Materiale her gewinnen. Die systematische Methode verwandelt sich in eine Methode teleologischer Ergänzung, sie geht nicht mehr von obersten Grundsätzen aus, sondern von den Werten und Durchsetzungsbedingungen der anderen Kulturgebiete und weist diese in bestimmter Richtung als ergänzungsbedürftig nach. Es zeigen sich die Kulturgebiete so als ein Inbegriff von Gestalten, die einander gegenseitig ergänzen und fordern, und man bereitet auf diese Weise die systematische Einheit der Philosophie vor. Beide Methoden sind nun etwas genauer mit Rücksicht auf die besonderen Bedingungen der Religionsphilosophie zu betrachten.

Die *regressive Methode* setzt die Existenz des besonderen Kulturgebietes, auf das sie sich bezieht, sie setzt auch die Kenntnis dieses Kulturgebietes voraus. Damit wird zugleich Existenz und Kenntnis einer besonderen Wissenschaft von diesem Kulturgebiete gefordert. Andererseits gewinnen die besonderen Kulturwissenschaften ihre Grundsätze und ihre Abgrenzung nur mit Hilfe der entsprechenden Kulturphilosophien. So entsteht ein Wechselverhältnis z. B. zwischen Ästhetik und Kunstwissenschaft.

Man hat von hier aus jede philosophische Einzeldisziplin als Logik oder Wissenschaftslehre der ihr entsprechenden besonderen Kulturwissenschaft erfassen wollen, die Ästhetik also als Logik der Kunstwissenschaft u. s. f. Auf diese Weise hoffte man, eine ähnlich sichere Grundlage des Materials zu gewinnen, wie sie etwa die Naturphilosophie erhält, wenn sie sich als Logik der Naturwissenschaft erkennt. Aber gerade diese Analogie führt irre. Naturphilosophie muß in der Tat Philosophie der Naturwissenschaft sein, weil die apriorischen Voraussetzungen der Natur für diese nur gelten, sofern sie Gegenstand der Naturwissenschaft ist. Jenseits davon könnte höchstens noch eine Metaphysik der Natur liegen; diese aber müßte mehr als bloße Naturphilosophie sein, da sie die Natur entweder als Inbegriff von allem oder als Grundlage und Glied des Geistes erfassen müßte. Die Voraussetzungen eines Kulturgebietes aber, mag man sie für absolut oder für nur relativ apriorisch halten, sind Voraussetzungen des Rechtes dieses Kulturgebietes, nicht nur Voraussetzungen seiner Erkenntnis. Die Kultur ist eine Schöpfung des Geistes, während gegenüber der Natur der Geist erst in der Wissenschaft herrschend wird. Wenn das Recht eines Kulturgebietes widerlegt wird, so wird damit sogar seine Existenz als Kulturgebiet aufgehoben. Es existiert dann nur noch als natürliche Tatsache.

Die regressive Methode setzt zunächst das Kulturgebiet als solches voraus. Das Recht der Voraussetzungen wird also abgeleitet aus dem Zurechtbestehen des Ganzen. Darin liegt zweifellos, wie oft hervorgehoben worden ist, ein Zirkel oder, wenn man lieber will, eine Berufung auf ein anzumutendes nicht mehr ableitbares Erleben. Man kann auch sagen: alle durch regressive Methode gewonnenen Sätze sind nur hypothetisch gültig unter der Voraussetzung, daß dieses Kulturgebiet anerkannt wird. Die hier vorliegende Einschränkung oder Lücke wird um so weniger schädlich sein, je besser abgegrenzt und je sicherer an-

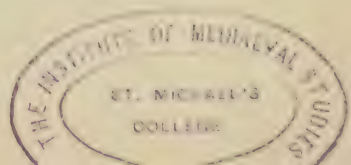
erkennt das betreffende Kulturgebiet ist. Am leichtesten anwendbar ist daher die regressive Methode auf die Wissenschaft wegen ihres „sicheren Ganges“, und weil der leitende Wert hier selbst logischer Art ist, weil also die logische Analyse ihrem Gegenstande völlig angepaßt ist. Aber auch da, wo das Kulturgebiet sich, wenn auch nicht als Erkenntnis, doch als Tatsache begrenzen läßt, wie bei der Kunst oder dem Recht, ist die regressive Methode noch möglich. Begrenzung wenigstens und Besinnung auf die Grundlagen wird sie ohne Schwierigkeit erreichen, und die Lücke im Rechtsbeweise wird durch die tatsächliche Anerkennung praktisch ausgefüllt werden können. So viel Streitigkeiten über den Kunstwert einzelner Werke bestehen, es läßt sich doch ableiten, welche formalen Merkmale etwas haben muß, um als Kunstwerk gelten zu dürfen, und welche Werte gelten müssen, wenn es einen Wert der Kunst überhaupt geben soll. Dem Religiösen gegenüber machen sich hier sofort besondere Schwierigkeiten geltend. Kein endlicher Gegenstand ist in sich religiös wertvoll. Eine menschliche Handlung oder Betrachtung ist religiös nur, insofern sie bezogen erscheint auf die Gottheit, damit auf etwas Überendliches. Ein Objekt gar, ein geweihter Gegenstand, kann nur als Symbol der Gottheit religiöse Bedeutung haben. Was ihn religiös macht, liegt also nicht in ihm sondern jenseits seiner. Man kann daher nicht aus seinen immanenten Eigenschaften den Grund seiner religiösen Bedeutung ableiten. Ferner aber: die Existenz vieler Kunstwerke oder mehrerer Rechtsordnungen ist mit einander verträglich, weil jede Rechtsordnung nur für ihr Gebiet Geltung verlangt, weil das einzelne Kunstwerk isoliert bleibt und neben sich andere Kunstwerke duldet. Daher kann die Besinnung hier die Hilfsmethode der Vergleichung verwenden. Auf religiösem Gebiete ist das unmöglich. Jede Religion fordert absolute Geltung, schließt daher die Geltung einer anderen Religion aus. Der Standpunkt über der besonderen

Religion ist im Sinne dieser besonderen Religion antireligiös. Mindestens gilt das für jede Weltreligion. Aber jede Religion, die das Denken in sich aufnimmt, wird Weltreligion, weil der Anspruch auf Allgemeinheit, der das Wesen des Denkens ausmacht, in sie einfließt. Entweder also muß man die absolute Geltung einer bestimmten Religion anerkennen, oder man muß seinen Standpunkt über jeder besonderen Religion nehmen. Im ersten Falle gibt man die Freiheit des Geistes auf; denn der freie Geist kann sich nicht verpflichten, vor jeder Untersuchung den Anspruch einer bestimmten Religion auf Absolutheit anzuerkennen. Im zweiten Falle wird man im Sinne jeder besonderen Religion antireligiös verfahren; denn jede besondere Religion, die Anspruch auf Absolutheit macht, muß jede andere Religion als Aberglauben abweisen und muß jeden Standpunkt, der sie selbst mit dem Aberglauben gleich stellt, als irreligiös verwerfen. Die Philosophie kann diese Ansprüche nicht anerkennen; durch den Streit gegen sie aber wird der sichere Ausgangspunkt der regressiven Methode, die Existenz eines tatsächlich anerkannten besonderen Kulturgebietes, wankend; denn es bleibt fraglich, ob die historische Religion in irgendeinem Sinne berechtigt ist, wenn ihre Absolutheit verworfen wird.

Man könnte nun wohl versuchen, die verschiedenen Religionen mit einander zu vergleichen, und das Gemeinsame als Kern des Religiösen zu gewinnen. Aber wenn man alles, was sich Religion nennt, hier zugrunde legt, wenn man also den Fetischismus eines Negerstammes mit dem Buddhismus oder dem Christentum gleichstellt, so kommt man auf diese Weise nur zu sehr inhaltarmen Allgemeinheiten; wenn man aber nur sogenannte höhere Religionen heranziehen will, so fehlt der Maßstab dieses Höheren. Man setzt daher an Stelle der historischen festen Religion wohl das subjektive religiöse Erleben, aber dieses gibt in seiner ungeheuren Mannigfaltigkeit erst recht keine Basis ab, von der aus man das Wesentliche gewinnen

könnte. Höchstens ein Minimum, eine ganze allgemeine Begrenzung des Religiösen, eine Art brauchbarer Umschreibung wird man auf regressivem oder intuitivem Wege zu erreichen imstande sein. So verschieden Religion auch sein mag, sie sucht stets den Menschen in Beziehung zu setzen zu einem oder mehreren Wesen, die außerhalb des Bereiches seiner direkten Einwirkung, seines Handelns, Bildens, seines diskursiven Erkennens liegen. Bezeichnet man den Inbegriff dessen, auf das der Mensch in diesem natürlichen Sinne wirken und das er diskursiv erkennen kann, als Welt, so ist Religion lebendige Beziehung eines Menschen zu einem Überweltlichen, das aber nicht notwendig außerweltlich zu sein braucht. Diese allgemeine und farblose Bestimmung gibt kein Kriterium, echt Religiöses von angemaßt Religiösem zu unterscheiden, also noch viel weniger einen Beweis für das Recht der Religion überhaupt — nur einen Wink gibt sie uns. Sie deutet darauf hin, daß das Recht der Religion nur bewiesen werden kann, wenn gezeigt wird, daß die zur Welt gehörenden Kulturgebiete eine über die Welt hinausweisende Ergänzung fordern.

Die Methode der teleologischen Ergänzung, der Nachweis der Ergänzungsbedürftigkeit jedes begrenzten Wertgebietes, erhält also in der Religionsphilosophie grundlegende Bedeutung, während für andere Teile der Philosophie diese Methode mehr eine abschließende und eingliedernde Bedeutung hat. Man kann sagen, daß sie vom Logischen über das Ethische und Ästhetische zum Religiösen hin an Wichtigkeit wächst. Die Selbstgarantie des Logischen, der Widerspruch in der Nichtanerkennung des Wahrheitswertes, macht für die allgemeine Logik den Nachweis überflüssig, daß sie geeignet ist, andere Wertgebiete teleologisch zu ergänzen. In der Wissenschaftslehre bekommt diese Beweisart insofern einen Wert, als zu zeigen ist, wie die einzelnen Wissenschaften einander bei Erreichung des allgemeinen logischen Zieles



ergänzen. Die Ethik ist zuletzt im Wesen des Ich, in der Selbstbesinnung auf die Grundlagen der Person gesichert. Sie hat ihre eigene Gewißheit und bedarf nur der radikalen Skepsis gegenüber des Nachweises, daß schon in der Anmutung der Wahrheit ein außerlogisches Moment ethischer Art liegt. Ästhetische Werte dagegen als Eigenwerte zu leugnen und zu bloßen Mitteln intellektueller oder sittlicher Zwecke herabzusetzen, liegt nahe. Das Recht des Ästhetischen wird daher durch die Ruhelosigkeit und Abschlußlosigkeit alles logischen und ethischen Arbeitens bewiesen werden müssen. Aber der Inhalt des ästhetisch Wertvollen ist doch für sich ohne diese Ergänzung zu gewinnen, wie er dann auch für solche feststeht, die mit Platon den Eigenwert des Ästhetischen leugnen. Im Religiösen dagegen gibt die Methode der teleologischen Ergänzung nicht nur das Recht, sondern auch den Gehalt, so weit er überhaupt in der Wissenschaft gebbar ist. Da diese Methode von den begrenzten Wertgebieten ausgeht, wird eine kurze Skizze von ihr zugleich die beste Grundlage liefern, um das Verhältnis der Religion zu den begrenzten Wertgebieten zu bestimmen.

Mit dem logischen Gebiete ist dabei zu beginnen, weil dieses in sich selbst die größte Sicherheit hat.¹⁾ Nichts scheint geschlossener, selbstgewisser, unbedürftiger jeder Anlehnung zu sein, als das einzelne wahre Urteil. Daß jetzt hier ein Ton erklingt oder daß die Winkelsumme des Dreiecks zwei Rechte beträgt, solche Sätze erscheinen wie Weltkörper, die sich im unendlichen Raume des Unwissen für sich schwebend erhalten. So bald man aber irgend einen beliebigen Satz genauer auf das hin untersucht, was er voraussetzt, erkennt man, daß sein Für-sich-bestehen leerer Schein ist. Das Jetzt und Hier in jedem Wahrnehmungsurteil setzt den ganzen unendlichen Raum,

¹⁾ Vgl. zu dem folgenden meine „Voraussetzungen u. Ziele des Erkennens“ Leipzig (Engelmann) 1908.

die unendliche Zeit, sowie ein System von Raum- und Zeitbestimmungen voraus. Da aber alle Bestimmungen in Raum und Zeit relativ bleiben, so läßt sich ein Wahrnehmungsurteil streng genommen überhaupt nicht vollständig aussprechen. Ein mathematisches Urteil enthält eine Anzahl Begriffe wie Linie, Punkt, Ebene, die nur relativ zu einander bestimmbar sind. Im Gegensatz zu einem Wahrnehmungsurteil läßt es sich durch eine endliche Menge anderer Urteile und Festsetzungen vollständig analysieren. Dagegen tritt um so deutlicher hervor, daß es nur innerhalb des Systems der mathematischen Wissenschaften Geltung hat. Bei der Anwendung einer mathematischen Bestimmung auf ein ihr gegenüber Fremdes wird immer eine unendliche Näherung Platz greifen. Es braucht sich dabei noch nicht einmal um Anwendung auf die Realität zu handeln. Schon wenn jeder Punkt einer Geraden durch ein Glied der Zahlenreihe ausgezeichnet werden soll, werden bekanntlich Irrationalzahlen nötig, deren Namen bereits eine Paradoxie enthält, in so fern hier das Irrationale mit dem Rationalsten, der Zahl, zusammengesetzt ist. Die unendliche Reihe, deren Gesetz bekannt ist, tritt an Stelle der vollständigen Bestimmung. Es ist also, damit Erkenntnis erreicht werden kann, im Grunde etwas Unerreichbares vorausgesetzt. Was hier an einzelnen allbekannten Beispielen gezeigt wurde, das läßt sich durch das ganze Gebiet der Erkenntnis leicht hindurch verfolgen. Schon in jedem einzelnen Urteil steckt eine Zweiheit, die unüberwindlich ist, während doch die Einheit des Erkennens in ihm gefordert scheint; in den Erkenntniswert tritt das Unerkennbare ein; die Kategorie, deren Geltung erst Erkenntnis möglich macht, ist doch allgemein nur als Postulat auszusprechen, jedes einzelne dieser Postulate ist niemals in einer Erkenntnisrichtung vollständig erfüllbar. Die Kausalität z. B. fordert einsichtige Verbindung zweier verschiedener Stadien eines zeitlichen Ablaufs. Je weiter man sich der Einsichtigkeit nähert, um so mehr entfernt man

die Verschiedenheit. Man sieht im Grenzfalle der reinen Mechanik wohl noch Variationen von Verteilungsmöglichkeiten der sich erhaltenden Quanten von Materien und Energien, aber irgend etwas Neues kann hier überhaupt nicht mehr auftreten. Wenn wir dagegen die Handlungsweise eines Menschen aus seinen Gefühlen und Vorstellungen verstehen, so wird wohl etwas vom Vorstadium Verschiedenes, Neues eingesehen, aber die Einsichtigkeit selbst ist auf ein unableitbares Mitleben mindestens der elementaren Zusammenhänge zurückgeführt. Nicht nur jede einzelne Wissenschaft ist ein Streben ins Unendliche, sondern die Gesamtheit der Erkenntnis fordert eine unerreichbare Vereinigung mehrerer solcher Unendlichkeiten. Sie ist ein Ideal zu Idealen, ein Ideal zweiter Ordnung.

Erkennen weist also auf etwas Übererkennbares hin, nicht etwa im Sinne einer subjektiven unbefriedigten Sehnsucht, sondern so, daß das Unerreichbare gleichwohl in jedem Urteil vorausgesetzt wird. Man kann sich diesem Gedankengange also nicht dadurch entziehen, daß man einwendet, ein Wunsch sei kein Beweis. Es handelt sich hier durchaus nicht um einen Wunsch, sondern um eine notwendige Voraussetzung.

Von hier aus wird man den tiefen Sinn verstehen, der bei aller Anfechtbarkeit der besonderen geschichtlichen Form in der cartesianischen Ausbildung des ontologischen Gottesbeweises liegt. Den wesentlichen Kern spricht Descartes in einem Satze der dritten Betrachtung über die Metaphysik aus: „Denn wie sollte ich es erklären, daß ich zweifle, begehre, d. h. daß mir etwas fehlt, daß ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht in mir die Idee einer höheren Vollkommenheit wäre, im Vergleich mit welcher ich meine Mängel erkenne“? ¹⁾ Hier liegt subjektiv gewendet derselbe Gedanke vor, den ich

¹⁾ René Descartes' Hauptschriften, übersetzt v. Kuno Fischer, Mannheim 1863 S. 102.

eben aus dem Objektiven der Erkenntnis heraus zu gewinnen suchte. Descartes' Fehler besteht dann freilich darin, daß er von der Idee des vollkommenen Wesens wie von irgend einem abschließend gebbaren Gedanken redet. Hegel erst hat den echten Gehalt dieses Beweisganges herausgearbeitet. In der Endlichkeit selbst liegt die Unendlichkeit; indem ein Denken sich als endlich begreift, begreift es sich eben damit als unvollkommen. „Das Endliche der Geister ist kein wahrhaftes Sein, ist an ihm selbst die Dialektik, sich aufzuheben, zu negieren, und die Negation dieses Endlichen ist die Affirmation als Unendliches, als an und für sich Allgemeines.“¹⁾ Hegel hat unzweifelhaft darin recht, daß aus der Begrenztheit des Erkennens das Unendliche so sicher bewiesen wird, wie überhaupt etwas bewiesen werden kann. Sein Unrecht beginnt erst, wo er von diesem Unendlichen etwas aussagen will. Zwar kennt und vermeidet er den Fehler, ihm einzelne abgegrenzte Prädikate beizulegen, es wie ein Ding zu behandeln; aber den Kampf des endlichen Geistes, die Dialektik, schreibt er ihm zu und zieht so in die Gottheit das hinein, was doch nur der Richtung auf die Gottheit angehört. Gewiß, er würde gegen diesen letzten Satz einwenden, daß die Richtung auf die Gottheit doch wiederum nicht außergöttlich sein darf, und er hätte damit recht; nur begreifbar, erkennbar ist sie gerade, sofern sie sich noch als außergöttlich weiß. Das Göttliche bleibt ihr gegenüber jenseits, wiewohl es zugleich als Wesen des Diesseitigen gefordert wird.

Die teleologische Ergänzung des Erkennens bleibt zugleich im Erkennen und weist über es hinaus. Dadurch unterscheidet sie sich von einem Beweise, der etwa das ästhetische Gebiet vom logischen her erreichen möchte und Mängel des Erkennens aufzeigt, die etwas prinzipiell anderes als Erkennen fordern. Solche Mängel werden er-

¹⁾ Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Werke 12,470.

kennbar nicht aus dem Erkennen für sich genommen, sondern aus dem Erkennen verglichen mit einer Idee des Lebens. Im Gegensatze dazu ist unsere Betrachtungsart ganz im Erkennen stehen geblieben; sie hat nur das Erkennen als solches über sich selbst hinausgeführt. Sie kann daher den religiösen Abschluß nur in der Form zeigen, in der er vom reinen Erkennen her sichtbar wird. Darum ist es keine überflüssige Wiederholung, sondern eine wesentliche Ergänzung, wenn nun in ähnlicher Weise gezeigt wird, wie das sittliche Streben und das ästhetische Bilden über sich hinausweisen. Kants moralischer Gottesbeweis hat schon durch die bisherigen Betrachtungen seine Einzigkeit verloren; in seinem Namen liegt überdies eine von Kant vielleicht nicht ganz aufgehellte Zweideutigkeit. Jeder Beweis ist als Beweis eine Erkenntnis. Ein moralischer Beweis ist also eine Erkenntnis aus moralischen Gründen. Wollte man darunter einfach eine moralische Überzeugung, die gar keine Erkenntnis enthält, verstehen, so wäre das Wort Beweis unzulässig. Einige Kantianer mögen so etwas gemeint haben — Kant selbst hat zweifellos einen wirklichen Beweis aus moralischen Prämissen führen wollen, nur scheint dieser Beweis nicht von dem Wesentlichen der Moralität, sondern von einem äußeren Verhältnis dieser Moralität zur Glückseligkeit auszugehen. Diese Schwäche ist oft bemerkt worden; hier scheint in der Tat der Einwurf am Platze, daß aus einem bloßen Wunsche heraus bewiesen wird. Ob ein solcher Vorwurf Kants Wortlaut trifft, bleibe dahingestellt. Seine Meinung, seine Intuition ist jedenfalls hier wie oft tiefer als seine Formulierung. Die Dualität von Tugend und Glückseligkeit, die bei Kant erst aus dem Zusammentreffen des Ethischen mit außerethischen Bedingungen entspringt, läßt sich doch in Wahrheit im Ethischen selber nachweisen. Sittlich ist, wer aus Pflicht das von ihm als recht Erkannte tut. Schon in dieser allgemeinsten Formel liegt eine Zweiheit von Erkenntnis und Entschluß, ihr zu folgen. Außerdem aber

enthält sie ein bloßes „X“ in dem Worte: „das Rechte“. Kant hat gemeint, daß mit dem sittlichen Willen die Erkenntnis des Sittlichen gegeben sei, so den Satz des Sokrates, daß Wissen Tugend sei, variierend in den anderen, daß Tugend das Rechte wisse. Diese Voraussetzung Kants ist bei Fichte ausdrücklich ausgesprochen, aber man kann sich leicht überzeugen, daß sie falsch ist. Es gibt guten Willen verbunden mit irrender Einsicht. Aber der sittliche Mensch muß rechte Einsicht wollen, und so geht alles, was über die Vorausgesetztheit des Unendlichen in jeder Erkenntnis gesagt wurde, ins sittliche Gebiet ein. Weiterhin: gewiß ist der Wille als Wille sittlich und nicht der Erfolg, indessen er bleibt eben Wille, das heißt, er will doch etwas, und je echter er will, um so mehr will er den Erfolg. Wille aber ist immer ein Streben gegen einen Widerstand, d. h. der Erfolg hängt nie allein von ihm ab. Wie immer das letzte Ziel des sittlichen Willens, das höchste Gut bestimmt sei, seine Erreichung liegt nicht in der Macht des sittlichen Willens, ja seine vollendete Erreichtheit würde den Widerstand und damit den Willen und die Sittlichkeit aufheben. Es ist also ganz richtig, wenn Kant seinen moralischen Beweis an die Idee des höchsten Gutes anknüpft, es ist auch nicht sehr schädlich, daß er das höchste Gut in der besonderen Form der Einheit von Tugend und Glückseligkeit faßt; denn diese besondere Form ließe sich leicht dahin verallgemeinern und vertiefen, daß man an ihre Stelle die Einheit von Wollen und Erreichen setzte. Nur darin bleibt Kants Beweis gerade das Wesentliche schuldig, daß er die Dualität, die unaufhebbar ist und zur Einheit strebt, nicht im Wesen des Moralischen selber aufzeigt. Das aber hängt mit seinem ethischen Rationalismus genau zusammen, mit seinem Wahne, den Inhalt des Sittlichen rein aus der Form des Sittengesetzes ableiten zu können.

Die Entdeckung des Übermoralischen vom Moralischen her ist der des Übererkennbaren von der Erkenntnis

her ganz analog. Auch hier wird im sittlichen Streben selbst das Übersittliche als Voraussetzung nachgewiesen. Nur insofern besteht ein Unterschied, als die Erkenntnis und das nur erkennbare Objekt, auf das der Wille wirkt, hineingezogen werden muß. Diese Notwendigkeit aber beruht auf der Eigenart des Sittlichen als solchen. Zwar auch die Erkenntnis hat einen Stoff, den sie nur anerkennen kann, aber sobald sie diesen Stoff hat, hat sie ihn auch in den Formen der Erkenntnis. Der sittliche Wille dagegen wirkt auf Objekte, die zunächst als theoretisch erkennbar aber als sittlich ungeformt vorausgesetzt werden müssen. Ich hebe dies hervor, weil es mir wichtig scheint, zu betonen, daß die Analogie der begrenzten Wertgebiete untereinander niemals vollständig ist. Nur diese Erkenntnis führt vom bloßen Nebeneinander der Werte zum Wertsystem und damit auch von den einzelnen neben einander stehenden Gedankenreihen der Religionsphilosophie, wie ich sie hier zu entwerfen versuche, zur Religionsphilosophie als zu einem Ganzen.

Das Kunstwerk oder überhaupt jeder Gegenstand ästhetischer Bewertung unterscheidet sich von der Erkenntnis wie von dem sittlichen Willen dadurch, daß es nicht über sich selbst hinausweist. Es scheint also, als liege hier im Ästhetischen, in der endlichen Vollendung, ein Wertgebiet vor, das nicht in sich den Zug zum Unendlichen trägt. In der Tat ist das richtig, so lange man bei den rein abstrakten Bestimmungen des ästhetischen Wertes stehen bleibt. Sobald man sich aber der Verwirklichung dieser Werte zuwendet, muß man erkennen, daß der ästhetische Gehalt außerästhetisch ist. Da das Kunstwerk von der Echtheit wie von der Existenz dieses Gehaltes sogar seinem Werte nach abhängt, so geht auch hier in das Wertgefüge etwas ein, was nicht dieser besonderen Wertart zugehört. Darum hat es Sinn und bedeutet nicht einfach eine Überschreitung des künstlerischen Urteils, wenn man Kunst als Formung eines Lebensgehaltes ansieht. Dann aber drän-

gen sich alle Konflikte des Lebens in die Kunst hinein. Es entstehen konfliktthaltige Stile, wie es im Grunde alle modernen sind, und konfliktthaltige Arten des ästhetischen Wertes wie das Tragische und der Humor. Gerade die größten Künstler in ihren größten Werken wollen mehr als nur Kunst, wollen eine Formung des ganzen Schauens und Erlebens. Den Gestalten Michelangelos wie dem Faust oder wie Dostojewski's Brüdern Karamasow gegenüber erscheint eine rein ästhetische Betrachtung als unzureichend, obgleich es lächerlich wäre, sie aus der Sphäre der Kunst auszustoßen. Man hat öfter bemerkt, daß die Werke, die von den größten Künstlern im Greisenalter geschaffen sind, eine eigentümlich tiefe Formlosigkeit, eine Neigung zum bloßen Andeuten haben; aber nicht mit Recht hat man hierin einen Impressionismus, eine Schwäche der Gestaltung gesehen. Vielmehr: das Auge ist weitsichtig geworden, und die Hand will gestalten, was da in der Ferne vor dem ahnenden Geiste sich enthüllt, aber sie kann nur einzelne begrenzte Formen geben und gibt sie nun so, daß ihre Form zugleich Formlosigkeit wird, daß ihre Umrisse sich auflösen und in ihnen etwas erscheint, was nicht mehr sie selbst ist. Auch das ist nicht ein einfaches Überschreiten des Kunstwerks; vielmehr da jedes Kunstwerk einen Gehalt gestalten soll, da der Gehalt erst in der Gestaltung voll erlebbar wird, so drängt das künstlerische Gestalten zu jedem Gehalte hin, auch zum höchsten, in sich ungestaltbaren, dem es nun eine Gestalt gibt, die keine ist. Der Mangel an Vollendung, der gerade den größten Kunstwerken eignet, ist oft empfunden worden, er hat scharfe Kritiker dazu geführt, diese höchsten Werke zu verwerfen, aber er sollte zeigen, daß auch im Ästhetischen ein Hinweis liegt auf etwas Überästhetisches, daß man das Wort „immer fromm sind wir Poeten“ durchaus wörtlich zu nehmen hat. Nur freilich nicht aus dem Eigentümlichen der ästhetischen Gestaltung kann man dies ableiten, son-

dern aus dem Angewiesensein dieser Gestaltung auf einen nichtästhetischen Gehalt.

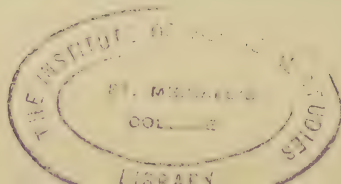
Die Ableitung des Religiösen aus den begrenzten Wertgebieten ist eine Erweiterung des Kantischen Gedankenganges. Man wird vielleicht sagen: auch eine Verfälschung; denn die Einschränkung der Religionsphilosophie auf den Abschluß der Ethik schließt zugleich die Herrschaft des Moralischen und den rein moralischen Gottesdienst in sich ein. Wenn man, wie es hier geschah, wie es durchaus notwendig zu sein scheint, allen Wertgebieten einen religiösen Abschluß zuerkennt, so wird der Eigenwert des Erkennens und des künstlerischen Bildens neben und gegenüber dem Moralischen damit auch für den Abschluß garantiert. Nur insofern bleibt eine Vorherrschaft der Ethik auch in diesem Gedankengange erhalten, als Erkennen und Bilden, das heißt Aufgaben des Willens, zu Ausgangspunkten dienen, nicht die vom Menschen und vom Willen völlig gelösten rein idealen Gegenstände der logischen und ästhetischen Sphäre. Vor allem aber bleibt der eine Hauptgedanke von Kants Religionsphilosophie erhalten, daß aller Inhalt dem endlichen Gebiete entnommen wird. Wir stehen im Endlichen und nur in ihm erfassen wir das Unendliche. Verantwortlich unserem Wissen und Gewissen, können wir diese Verantwortung nicht abladen auf eine uns entlastende göttliche Autorität. Die Gottheit ist sichtbar in jeder Richtung unserer Arbeit, sie ist in jeder Richtung anders sichtbar und sie ist nicht anders sichtbar als in diesen Richtungen. Vielleicht wird man einwenden, daß der Gedankengang der teleologischen Ergänzung zwar für sich keinen selbständigen religiösen Inhalt gibt, doch aber auch keinen von anders woher gegebenen ausschließt. Man mache sich demgegenüber klar, daß ein besonderer religiöser Inhalt einer besonderen Offenbarungsquelle bedarf, um als gültig anerkannt zu werden, und daß er als überendlicher, als herrschender, die Selbstgewißheit des Erkennens wie die Selbständigkeit des Han-

dels ausschließen muß. Gibt es inhaltlich besondere religiöse Normen, so gibt es kein souveränes Erkennen und keine autonome Sittlichkeit und umgekehrt. An diesen Grundsätzen der Kantischen und Fichteschen Religionsphilosophie läßt sich schlechterdings nichts abdingen. Darum ist es mißverständlich, ein Wertgebiet des Heiligen neben die begrenzten Wertgebiete zu stellen. Die religiöse Haltung hebt gerade den Unterschied von Wert und Sein auf, sie ist über den Wert erhaben, aber andererseits erzeugt sie keinen besonderen Wert. Schon der Ursprung des Wortes „heilig“ sollte bedenklich stimmen. Wellhausen¹⁾ schreibt: „Die Heiligkeit ist bei Ezechiel, in Levitikus 17—26 und im Priester-Codex das herrschende Ideal. Es ist ein in sich ziemlich leerer, hauptsächlich antithetischer Begriff; ursprünglich gleichbedeutend mit göttlich, wird er jetzt vorzugsweise im Sinne von geistlich, priesterlich angewendet, als sei das Göttliche dem Weltlichen, Natürlichen durch äußere Merkmale entgegengesetzt.“ Zweierlei ist hier deutlich. Einmal daß der Begriff heilig, sobald er von Gott auf Endliches übertragen wird, der priesterlichen Erstarrung, der statutarischen Abirrung des Religiösen angehört, dann aber, daß eine Vertiefung dieses Begriffes in seiner Entgegensetzung gegen das Endliche, d. h. in der Richtung auf eine Form der Religiosität liegt, die sich vom Leben abkehrt. Denn in der Abkehr wird auch das Priesterliche wiederum von seiner angemessenen Stellung enthoben, die äußeren Gesetze sinken herab zu bloßen Mitteln der Überwindung des Endlichen. Der wahre Gedanke in jeder Abkehr ist das Unge-nügen an allem irdischen Tun als an einem Begrenzten; aber die echte Abkehr soll sich nur von der Begrenztheit, nicht vom Werte des Begrenzten abkehren, da sie sonst zur Inhaltlosigkeit verdammt ist. Die geschichtlichen Religionen entgehen dieser Inhaltlosigkeit durch Einsetzung ihres

¹⁾ Prolegomena zur Geschichte Israëls, 5. Auflage, 1899 S. 428.

geschichtlichen Gehaltes. Kennzeichnend dafür ist eine Stelle aus Thomas a Kempis Nachfolge Christi (II, 1). Er betont die Vergänglichkeit aller irdischen Dinge und sagt: „Siehe, daß du nicht an ihnen hängst, damit du nicht ergriffen werdest und untergehest“. Um aber die Leere zu füllen, die nach Beseitigung alles Endlichen übrig bleibt, verweist er auf Christus: „Wenn du das Hohe und Himmlische nicht zu betrachten vermagst, ruhe aus im Leiden Christi und wohne gerne in seinen heiligen Wunden“.

Weit ernster ist ein anderer Einwand zu nehmen, der gegen alles bisherige gerichtet werden kann. Es ist, so wird man sagen, künstlich und unangemessen, von den einzelnen abgetrennten Wertgebieten aus zur Religion vorzuschreiten. Religion ist Leben; und das gute Recht Kants bei der Sonderstellung, die er dem Moralischen gibt, liegt darin, daß das Moralische sich im Leben verwirklicht, daß es wohl eine besondere Ansicht des Lebens, immer aber Leben ist, kein abgeschiedenes Gebiet wie Wissenschaft oder Kunst. In verschiedener Weise kann man das Leben den einzelnen Wertgebieten gegenüberstellen. Entweder so, daß die ganze Sphäre, in der Wert und Sein getrennt ist, durch das Leben überwunden werden soll, oder so, daß das Leben in irgendeinem Sinne als gesonderte Wertsphäre neben die anderen gestellt wird. In beiden Fällen schließt man vom Leben die gesonderten Gebiete aus, und das ist falsch. Zwar die gesonderten Wertgebiete sind nicht Leben und müssen in ihrer unlebendigen Reinheit erkannt werden. Aber auch das ist nicht Leben, was nach Abstraktion von ihnen übrig bleibt, sondern das Ganze, dem sie entnommen sind und in dem ihre Wirklichkeit ist. Wenn dem an Zerlegung gewohnten Verstand die Wahrheit sich offenbart, daß kein Ganzes jemals als Summe seiner Teile begriffen werden kann, so neigt er zunächst dazu, die Ganzheit nun für sich als etwas neben die Teile zu Stellendes ebenfalls zu isolieren. Er gewinnt so einen neuen Teil, während er sich in Wahrheit dem Ganzen nur nähern könnte, wenn er



die Teile als im Ganzen stehende, als solche, die erst in ihrer Beziehung miteinander und mit dem Ganzen ihre Wahrheit haben, einsehen lernte. Von den Werten her gesehen ist das Leben der Schauplatz, in dem sie sich gemeinsam durchsetzen, oder noch besser, das was in ihrer gemeinsamen Durchsetzung jederzeit wird und nie ist. Der mathematische Satz ist gewiß unlebendig, aber der Mathematiker, der ihn findet, lebt, und die Eigenart seines Lebens ist es, diesen Satz zu finden. Im Leben drückt sich die Sonderstellung der einzelnen Wertrichtungen auch dadurch aus, daß ein der einen von ihnen gewidmetes Leben anderes Lebendige in sich unterdrücken muß. Empört über diese Verkümmern bilden die Lebensdurstigen ihren Lebensbegriff, der die gesonderten Wertgebiete nicht aufnimmt, sondern ausschließt. Man setzt dann gerne das Leben gleich dem Unmittelbaren. Aber wenn man mit dem Unmittelbaren nicht den Grenzfall des dumpfen Hingegebenseins meint, sondern irgendein kräftiges Erfassen oder Handeln, so ist auch die einheitlichste Aufnahme eines Eindruckes, auch die am reinsten aus den Tiefen der Persönlichkeit hervorgehende Äußerung, sobald man ihrer Geschichte nachspürt, vermittelt durch die ganze Vergangenheit des Erlebenden. In jedem Sinne, systematisch, psychologisch, geschichtlich, hat Hegel gegenüber Schelling und allen seinen Erneuerern bis zu Bergson hier Recht. Sein monumentaler Satz, daß alles Unmittelbare ebenso auch vermittelt ist, gehört zu den wenigen ganz großen Entdeckungen der Philosophie. Hat man sich dies einmal klar gemacht, so wird man nicht mehr das Unmittelbare gegen das Vermittelte aufspielen wollen. Es ist das Wesen des Lebens, sich in Gliederungen zu entwickeln, und wo es bewußtes Leben ist, sich nur mit Hilfe der Absonderung bewußt zu werden. Aufgabe der Philosophie ist es, alle Seiten des Lebens gesondert bewußt zu machen und wieder in ihrer Verbindung zu zeigen, aber nicht ein Leben als etwas Abzusonderndes den Besonderungen gegenüberzustellen.



Das Wahre in der Behauptung, daß Religion Leben sei, nicht Erkennen, Handeln oder Bilden, liegt also darin, daß die drei Sonderansichten der Religion begrenzte, unvollkommene Ansichten sind. Es gibt ja nicht drei Religionen, sondern eine; und erst der Ort der Vereinigung aller Sonderwertungen ist der Ausgangsort der höchsten religionsphilosophischen Betrachtung. Aber dieser Ort ist eben für die Philosophie und für unser Denken überhaupt nur faßbar als Ort der Vereinigung jener gesonderten Wertrichtungen. Er liegt nicht etwa neben jenen, sondern bildet das Ganze zu ihnen. Auch aus der Auffassung der Religion als Leben läßt sich sonach kein besonderes Wertgebiet der Religion ableiten, da das Leben selbst kein gesondertes Gebiet darstellt. Wohl aber zeigt diese Betrachtung erst, was vorher ganz unverständlich war, daß nämlich auch noch der religiöse Abschluß an den Kämpfen des Lebens beteiligt ist. Wenn man die Religion nur von den gesonderten Wertgebieten her betrachtet, so erscheint sie als das Versprechen des Friedens. Nichts Endliches leistet sie, in nichts Endlichem drückt sie sich aus, wohl aber in einer Stellung des Geistes zum Endlichen, in einer Erhebung über dessen Endlichkeit unter Bewahrung seines Gehaltes. Die geschichtliche Wirklichkeit der Religion erscheint, so gesehen, als eine einzige Verirrung; und schon das müßte stutzig machen, denn je tiefer eine Philosophie ist, um so mehr versteht sie die Geschichte auch da, wo sie sich gegen ihre Ergebnisse wendet. Dieses Verständnis gewinnt man erst, wenn man vom Leben nicht als von einem gesonderten Gebiete, sondern als von der Einheit aller gesonderten Gebiete ausgeht.

Noch mehr enthält die Zuweisung der Religion an das Leben. Es ist ja sogar schon eine Verengung der Religion, wenn man sie als Abschluß alles Kulturstrebens bezeichnet. Die Gottheit ist vielmehr überall Vereinigung von Natur und Kultur. In ihr ist das Ganze der Natur gedacht, als uns nicht fremd, sondern angehörig. Die gleiche

Mittelstellung nimmt der Begriff des Lebens ein. Es gibt kein besonderes Wertgebiet des Lebens — aber trotzdem ist Leben ein werthaltiger Begriff. Zunächst so, daß es der Ort ist für das Zusammen der Werte, der Ort, an dem sie mit- und gegeneinander sich durchsetzen. Weiter kommt dann bei dieser Durchsetzung eine neue Wertrichtung hinzu, die der Vitalität, der Stärke der durchsetzenden Kraft. Sofern alle Leistung der Kraft bedarf, wird mindestens mittelbar diese Kraft hier wertvoll. Der Begriff des Lebens, und der Begriff des Lebendigen, des Organismus, ist ein Kreuzungspunkt logischer Probleme; denn Organismus läßt sich wohl als Naturbegriff fassen, aber doch nicht rein, weil sein Merkmal, die Beziehung der Teile auf die Erhaltung des Ganzen, ihm mindestens eine formale Analogie zu Wert-Ganzen gibt. Leben ist die von Natur gegebene Grundlage alles Wertvollen und zugleich der Platz, auf dem die Werte sich durchsetzen. Von ihm als Zentrum geht auch die zentralste Richtung religiöser Vollendung aus. Der Gehalt dieser Vollendung wird man immer nur von den drei gesonderten Wertrichtungen her sehen können, als vollkommen rationale Welt oder vollkommen erkennenden Geist, als vollkommen sittlichen Willen oder vollendet sittlichen Zustand, als universales Kunstwerk oder als Schöpfer. Aber die eigentlich adäquate Form der Vollendung läßt sich nur vom Leben als Ungetrenntem her erblicken. Im Organismus ist jeder Teil ganz durchgestaltet und doch durchaus dem Ganzen eingeordnet. Das Leben ist Prozeß und erzeugt sich stets neu, es weist sonach in jedem Augenblicke über sich hinaus und bietet doch dem Betrachter das Bild der Geschlossenheit. Es verläuft in der Zeitform, aber indem es seine Vergangenheit immer zugleich in seiner Gegenwart bewährt, überwindet es die Zeitform. Im begrenzten Leben stellt sich alles dieses immer nur gebrochen, werdend, unvollendet dar. Vortrefflich drückt sich daher die Paradoxie des Religiösen in den Worten „ewiges Leben“ aus, wenn man ewig nicht als unendliche Zeit-

dauer, sondern im echten Sinne als Überzeitlichkeit versteht.

Kultur als Einheit genommen ist ebenfalls mehr als das Nebeneinander der Kulturgebiete. Sie ist selbst zugleich eine Form gegliederten Lebens. In dieser Gesamtkultur soll sich alles ausdrücken, was an Wertgehalt von der Menschheit erobert worden ist. Kulturleben heißt geformtes Leben, Leben, in dem jede wesentliche Richtung Ausdruck findet und in dem alle Tätigkeiten bei voller Erhaltung ihrer Eigenart doch als Organe einer Einheit Ausdruck finden. Wird das Kulturleben als religiöses gedacht oder als solches, das seinen Abschluß im Unendlichen weiß, so ist gefordert, daß in allen seinen Funktionen die religiöse Vollendung zum Ausdruck gelangt. So lange man sich mit gesonderter Betrachtung der einzelnen Wertgebiete begnügt, erscheint es zulässig, den Abschluß lediglich als persönliche Gesinnung verwirklicht zu denken. Es gibt eine persönliche Kulturfrömmigkeit, die sich in nichts Besonderem ausdrückt, sondern lediglich als Bewußtsein des Unendlichen bei Erfüllung endlicher Aufgaben existiert. Kants berühmte Formel, Religion sei Erkenntnis seiner Pflichten als göttlicher Gebote, läßt sich in diesem Sinne erweitern. Wenn aber Gesamtkultur als Kulturleben gedacht wird, und wenn in diesem Leben die eigentliche Stelle der Religion ist, so genügt das nicht mehr. Der Gegensatz von Innerem und Äußerem muß in allem Leben überwunden werden, und die Vollendung muß sich im Leben darstellen. So wird religiöse Gemeinschaft und religiöse Feier, Kirche und Kultus, gefordert, keineswegs als Zugeständnis an die Bedürfnisse der Menge, sondern aus der Natur der Sache heraus.¹⁾ In gebundenen Kulturen ist

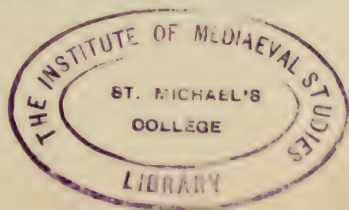
¹⁾ Die nähere Ausführung dieser hier nur angedeuteten Gedanken findet man in meinem Buche „Der Sinn der gegenwärtigen Kultur“ Leipzig (F. Meiner) 1914. Obwohl manche Teile dieses Vortrags einigen Abschnitten des Buches nahe verwandt sind, hielt ich die Publikation des Vortrages für nützlich, weil sie Gelegenheit gibt, einen absoluten philo-

eben das selbstverständlich, was für uns das Schwierigste ist. So lange besondere religiöse Offenbarungsquellen anerkannt werden, an denen zu zweifeln Frevel ist, ist die religiöse Form und die religiöse Gemeinschaft eindeutig und sicher gegeben, nur in dieser Gemeinschaft und an dieser Form wird der religiöse Gehalt ergriffen. Das Wort „heilig“ erhält so einen präzisen Sinn, bringt aber auch seine ganze Gefahr, seine ganze Unreinheit mit sich. Wer das erkannt hat, wer das eigne Recht der begrenzten Wertgebiete in sein Gewissen aufgenommen hat, der darf niemals in jene Gebundenheit zurückstreben. Dann aber wird für ihn der Ausdruck der Religion im Leben ein Problem.

Probleme des Lebens vermag die Philosophie niemals zu lösen. Sie kann die Kräfte nicht erzeugen, die hier wirken müssen, sie kann die Form nicht konstruieren, die nur aus der Gesamtkraft des Lebens heraus zu wachsen vermag. Aber Leben ist nichts dem Denken Enthobenes, sondern eine Einheit, in die das Denken eingeht, und so vollbringt das philosophische Denken seine Lebensfunktion, wenn es diese Probleme darstellt und ihre Lösungsbedingungen verdeutlicht. Wann und wie eine religiöse Form entstehen wird, die für den freien Geist ein vollendetes Kulturleben möglich macht, ob insbesondere das Christentum diese Form in sich enthält und nach Reinigung von anderen Bestandteilen aus sich entwickeln wird, oder ob diese Form erst nach Überwindung des Christentums gefunden werden kann, das zu entscheiden gehört, wenn überhaupt der Philosophie, jedenfalls nicht dieser Untersuchung an.

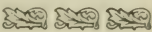
Nur so viel muß uns feststehen: ein gesondertes Wertgebiet neben den anderen Wertgebieten, gesonderte Normen, sei es für einen bestimmten Teil des Lebens, sei es für alles Leben überhaupt, kann die Religion nicht entwickeln. Sie will Vollendung, aber wir sehen diese Voll-

sophischen Zusammenhang unabhängig von zeitphilosophischen Bestandteilen zu entwickeln.



endung immer nur von der Richtung des Weges her. Unser Wissen, unsere Freiheit offenbart uns den Abschluß nur in der Wegrichtung. An der Unvollkommenheit haben wir die Vollkommenheit. Gerade dies müßte eine religiöse Kulturform des freien Geistes auch ausdrücken. Sie müßte die begrenzten Kulturgebiete einordnen, ohne sie ihres Eigenwerts zu berauben.

Ferner erscheinen seit kurzem in unserem Verlage:

PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE 
VERÖFFENTLICHT VON DER KANTGESELLSCHAFT.

Diese Sammlung geht hervor aus Vorträgen, die in der Kantgesellschaft gehalten werden. An dieser Vortragsveranstaltung werden sich die Führer der verschiedenen Standpunkte der zeitgenössischen Philosophie beteiligen, und es findet keine andere Themenbeschränkung statt als die durch den wissenschaftlichen Charakter des ganzen Unternehmens gegebene. So wird die Sammlung nicht in einseitiger Weise eine bestimmte Richtung vertreten, sie wird vielmehr im Laufe ihrer Entwicklung ein abgerundetes und umfassendes Bild der gesamten gegenwärtigen Philosophie in allen ihren Strömungen und Schattierungen bieten. Der Preis für das einzelne Heft soll in der Regel Mk. 1.— nicht übersteigen.

Außer dem vorliegenden sind bis jetzt erschienen:

Heft 1/2. Das Realitätsproblem von Dr. MAX FRISCH-
EISEN-KÖHLER, Privatdozent a. d. Univ. Berlin.

Gr. 8°. 98 Seiten. Mk. 2.—.

„ 3. Denkmittel der Mathematik im Dienst der
exakten Darstellung erkenntniskritischer
Probleme von Dr. F. KUNTZE, Privatdozent a. d.
Univ. Berlin.

Gr. 8°. 31 Seiten. Mk. 1.—.

„ 4. Einleitung in die Grundfragen der Ästhetik
von Obergeneralarzt Professor Dr. BERTHOLD KERN.

Gr. 8°. 36 Seiten. Mk. 1.—.

„ 5. Über Platos Ideenlehre von Professor Dr. PAUL
NATORP.

Gr. 8°. 42 Seiten. Mk. 1.—.

„ 6. Religion und Kulturwerte von Professor Dr.
JONAS COHN.

Gr. 8°. 28 Seiten. Mk. 1.00.

„ 7. Zur Logik der Geschichtswissenschaft von
Dr. KURT STERNBERG.

Gr. 8°. 61 Seiten. Mk. 1.20.

Weitere Vorträge stehen in Aussicht, bezw. sind zugesagt von:

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Alois Riehl-Berlin. — Prof. Dr. Bruno
Bauch-Jena. — Prof. Dr. Max Dessoir-Berlin. — Prof. Dr. Edmund
Husserl-Göttingen. — Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Adolf Lanson-Berlin.
— Prof. Dr. Emil Lask-Heidelberg. — Privatdozent Dr. O. Braun-
Münster. — Oberlehrer Dr. Albert Görland-Hamburg. — Oberlehrer
Dr. Artur Buchenau-Charlottenburg — Dr. Aug. Gallinger-
München u. a.

Kantgesellschaft.

Vorstand: **Meyer**, Dr. med. h. c., Geh. Oberreg.-Rat, Kurator der Universität Halle.

Übrige Mitglieder des Verwaltungsausschusses:

- Menzer**, Dr., Professor an der Universität Halle.
- Krueger**, Dr., Professor an der Universität Halle.
- Stammler**, Dr. jur. et phil. (h. c.), Professor, Geh. Justizrat.
- Gerhard**, Dr., Direktor d. Univ.-Bibliothek, Geh. Reg.-Rat.
- von Kern**, Dr. med. et phil. (h. c.), Professor, Obergeneralarzt.
- Lehmann**, Dr. (h. c.) Geh. Kommerzienrat.
- Vaihinger**, Dr., Professor, Geh. Reg.-Rat, Geschäftsführer.
- Liebert**, Dr., stellvertretender Geschäftsführer.

Die Kantgesellschaft ist gelegentlich der hundertsten Wiederkehr des Todestages Immanuel Kants (12. Februar 1904) von Prof. Dr. Hans Vaihinger begründet worden und verfolgt den Zweck, durch das Studium der Kantischen Philosophie die Weiterentwicklung der Philosophie überhaupt zu fördern. Ohne ihre Mitglieder irgendwie zur Gefolgschaft gegenüber der Kantischen Philosophie zu verpflichten, hat die Kantgesellschaft keine andere Tendenz als die von Kant selbst ausgesprochene, durch das Studium seiner Philosophie philosophieren zu lehren.

Ihren Zweck sucht die Kantgesellschaft in erster Linie zu verwirklichen durch Unterstützung der „Kantstudien“. Die Mitglieder der Kantgesellschaft erhalten diese philosophische Zeitschrift (jährlich 4 Hefte im Umfang von ca. 30 Bogen = 500 Seiten) kostenfrei zugesandt; dasselbe ist der Fall mit den Ergänzungsheften der „Kantstudien“, welche jedesmal eine grössere geschlossene Abhandlung enthalten und von denen gewöhnlich 3—5 im Jahre erscheinen (im Gesamt-Umfang von ca. 25 bis 33 Bogen = 450—550 Seiten). Ferner geniessen die Mitglieder auch das freie Bezugsrecht der wertvollen Bände der „Neudruck-Serie“ und der „Vorträge“.

Das Geschäftsjahr der Kantgesellschaft ist das Kalenderjahr; der Eintritt kann aber jederzeit erfolgen. Die bis dahin erschienenen Publikationen des betr. Jahrganges werden den Neueintretenden nachgeliefert.

Der Jahresbeitrag zur Kantgesellschaft (20 Mk.) wird erbeten an den stellvertretenden Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstrasse 48, durch welchen auch Statuten, Jahresberichte, Mitgliederverzeichnisse u. s. w. kostenfrei zu beziehen sind.

Beitrittserklärungen nimmt Ebenderselbe jederzeit entgegen.

Halle a. S., Berlin, März 1914.

Die Geschäftsführung.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

7143

VERLAG VON REUTHER & REICHARD IN BERLIN W. 35.

Kantstudien.

Philosophische Zeitschrift

unter Mitwirkung von

*E. Adickes, E. Boutroux, H. Cohen, J. E. Creighton, B. Erdmann,
R. Eucken, P. Menzer, A. Riehl, W. Windelband*

und

mit Unterstützung der „Kantgesellschaft“

herausgegeben von

Prof. Dr. **Hans Vaihinger** und Prof. Dr. **Bruno Bauch**
in Halle in Jena.

Die „Kantstudien“ erscheinen in zwanglosen Heften welche zu Bänden zusammengefasst werden. Der Preis des Bandes im Umfang von ungefähr 30 Bogen oder ca. 500 Seiten in 8^o beträgt Mk. 12.—.

Die Kantstudien haben in ihren bis jetzt erschienenen achtzehn Bänden eine grosse Fülle von Beiträgen gebracht. Unter den hauptsächlichsten Mitarbeitern erwähnen wir E. Adickes, Busse, Cassirer, Cohen, Dilthey, Eucken, Ewald, Höffding, Höfler, E. König, Kühnemann, O. Külpe, Lasswitz, Liebmann, Meinong, Menzer, Natorp, Paulsen, Reicke, Rickert, Riehl, Simmel, A. Stadler, Staudinger, Tocco, Troeltsch, K. Vorländer, Windelband, Theob. Ziegler u. v. a.

Als Supplemente zu den Kantstudien erscheinen vom XI. Bande ab je 3—4 „Ergänzungshefte“, deren jedes eine grössere abgeschlossene Abhandlung enthält. Die Abonnenten der „Kantstudien“ können diese „Ergänzungshefte“ zu einem um ca. 25% ermässigten Preise beziehen. Ein spezielles Verzeichniss der bis jetzt erschienenen Ergänzungshefte ist kostenfrei von der unterzeichneten Verlagsbuchhandlung entweder direkt oder durch Vermittlung jeder Sortimentsbuchhandlung zu beziehen.

Berlin W. 35.

März 1914.

Reuther & Reichard.

Alle grösseren Buchhandlungen nehmen Bestellungen auf die hier angezeigten Schriften an und können dieselben auf Wunsch zur Ansicht vorlegen.